Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 89 (1995)
Heft: 11

Artikel: Recht auf Verschiedenheit versus Recht auf Gleichheit
Autor: Staub-Bernasconi, SIlvia
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-143938

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Silvia Staub-Bernasconi

Recht auf Verschiedenheit versus Recht auf Gleichheit

Silvia Staub-Bernasconi, Dozentin für soziale Arbeit an der Schule für Soziale Arbeit Zürich und an der Universität Freiburg/CH, situiert ihr Referat im Kontext der ökonomischen Globalisierung: «Der Grund, weshalb wir heute über eine europäische Verfassung sprechen, ist die seit Ende des Zweiten Weltkriegs wachsende ökonomische Verflechtung von kleinen und grossen sozialen Einheiten aufgrund der Internationalisierung und mithin Universalisierung der Wirtschaft und der ebenfalls rasant zunehmenden kommunikativen Vernetzung im Zug der global eingesetzten Informationstechnologie. Die Ökonomie ist uns vorausgeeilt, und jetzt möchten wir sie mit der Politik einholen.» Mit welcher Politik, wo doch die Partikularismen und Nationalismen dieser Globalisierung scheinbar zuwiderlaufen? Die Autorin vermittelt uns einen Überblick über die gegenwärtige Auseinandersetzung um Gleichheit und Differenz. Welche Unterschiede sind legitim und sollen es auch bleiben, welche dagegen ungerechtfertigte Privilegien, die von einer europäischen Verfassung zu überwinden wären? *Red.*

I. Differenzdiskurse und Entwicklung zum Partikularismus

Die weltwirtschaftliche Form der *Universalisierung* ist nicht – wie noch in Kants «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» festgehalten – eine schöne Idee oder ein visionäres Konstrukt, sondern konkreter Ausdruck eines *Strukturwandels* menschlicher Lebensformen, in dessen Verlauf die relative Autonomie der Staaten so weit reduziert worden ist, dass sie sich aus diesem weltgesellschaftlichen Zusammenhang real, insbesondere ökonomisch und politisch nicht mehr abkoppeln können. Ist damit aber auch Kants Vorstellung von Weltbürger/innentum Realität geworden?

Mitnichten! Das Interessante und Paradoxe ist, dass, wo immer man hinschaut und hinhört, nicht mehr – wie noch in den 60er Jahren – von Gleichheit, sondern von Unterschieden, von Differenz gesprochen wird. Eine selbsternannte Avantgarde hat heute das *«Recht auf Verschiedenheit»* – im Unterschied zum «Recht auf universelle, alle Menschen verbindende Gleichheit» – auf ihre Fahnen geschrieben. Und auch in bezug auf Europa spricht man immer lauter über ein «Europa der Regionen» oder der «zwei Geschwindigkeiten» als über ein geeintes Europa.

Für diese Entwicklung zum Partikularismus, zum Kleinräumigen und zur Segregation gibt es verschiedene Erklärungen; man sieht in ihr eine *Reaktion* auf eben diese in Entwicklung begriffene, trotz Massenmedien nicht mehr überschaubare Weltgesellschaft, die von einer enormen Machtkonzentration im wirtschaftlichen Teilsystem bewirkt und unterstützt wird. Meine Fragestellung geht aber in eine andere Richtung: In welchem Verhältnis sollen im Rahmen einer *Verfassung*, die bisher «souveräne Staaten» zu einem neuen «sozialen Gebilde» (Staatenbund oder Bundesstaat) auf Konsensbasis vereinigen würde, die Gleichheits- und Ungleichheitsidee zueinander stehen?

Im folgenden sei zunächst versucht, ein paar aktuelle *Differenz-Diskurse* zu skizzieren. Sie stammen aus ganz unterschiedlichen Kontexten, werden jedoch durch die Klammer eines «Rechts auf Verschieden-

heit» zusammengehalten. Dabei dürfte offenkundig werden, dass genau hingeschaut werden muss, wenn jemand für «Differenz» oder «Pluralismus» einsteht. Dieses Hinsehen ist umso wichtiger, wenn es sich um Grundideen handelt, welche in eine Verfassung eingehen sollen.

1. Der feministische Streit um Differenz

Ein vieldiskutiertes Buch ist «Der Streit um Differenz» von Seyla Benhabib, Judith Butler, Nancy Fraser u.a. Der Streit geht um die Frage, inwiefern im Rahmen der Frauenbewegung noch von Subjekt, Geschichte, Utopie und Transzendenz gesprochen werden kann. Weder das feministische «Wir» einer Frauensolidarität noch der Versuch, Weiblichkeit über biologische oder kulturelle Mutterschaft zu definieren, konnten Spaltungen aufgrund der *Betonung von Unterschieden innerhalb der Frauenbewegung* verhindern. So müsse man sich der Frage stellen, inwiefern die bisherigen feministischen Theorien nicht die allgemeine Lage der Frau in patriarchalen Strukturen der Gesellschaft, sondern nur die Empfindungen der weissen, wohlhabenden, beruflich arrivierten, heterosexuellen Frauen der Mittelklasse in der Ersten Welt zum Ausdruck bringen.[1]

Eine Folgerung von Butler aus dieser Debatte ist die Aufgabe eines Gleichheitsanspruchs von Frauen und entsprechend die viel entschiedenere Beachtung von Differenzen zwischen Frauen. Gemäss Nancy Fraser ist wiederum die unkritisch-positive Rede über «Differenzen» zwischen Frauen eine *Mystifizierung von gesellschaftlich bedingten Konflikten*. So verweist sie auf den Zusammenprall der Interessen berufstätiger Frauen der weissen Mittelklasse in der Ersten Welt mit den Interessen farbiger Frauen aus der Dritten Welt, die von ihnen als Haushalthilfen beschäftigt werden. Aber diesen Zusammenprall würde sie eben nicht verschleiernd als «Differenz» bezeichnen, sondern als Ungleichheit, schreiende Ungerechtigkeit und Unfreiheit.

Claudia Pinl führt diese Kritik weiter, indem sie an verschiedensten feministischen Positionen (Irigaray, Affidamento, Kultur- und Ökofeminismus, Müttermanifest, Debatten innerhalb der ersten Frauenbewegung u.a.) aufzeigt, wie die *Politik der Differenz* – diesmal zwischen den Geschlechtern – als Forderung nach gesellschaftlicher Anerkennung psychisch, sozial und kulturell definierter Geschlechtsunterschiede uralt-patriarchalen Weiblichkeitsbildern verhaftet ist und so die Frage nach der Neuverteilung von Macht, von Binnen- und Aussenrollen zwischen den Geschlechtern in ebenso uralte, herrschaftliche Bahnen lenkt.[2]

2. Universalität versus Partikularität der Menschenrechtsdeklaration

Einen Typus von Kritik vertritt Hans Magnus Enzensberger in seinem Buch «Aussichten auf den Bürgerkrieg».[3] Er argumentiert, dass eine Ausrichtung der Politik auf die Durchsetzung universaler Normen zu einem *Interventionismus* führe, der die Handlungsmöglichkeiten der internationalen Gemeinschaft überfordere. Das Ergebnis sei eine *Frustration,* die in *Aggression* umschlagen könne. Dementsprechend sollen die westlichen Industrieländer sich auf die Probleme ihrer eigenen Gesellschaft konzentrieren. Alles andere bringe nur eine neue Barbarei hervor. Also weg vom Kolonialismus im Gewand des Humanismus. Der andere Typus von Kritik ist der Vorwurf an den Westen, sein eurozentrisches, individualistisches und utilitaristisches Menschenbild allen anderen Kulturen aufzuzwingen. Der Menschenrechtsuniversalismus ist aus dieser Perspektive *Kulturimperialismus.*

Eine Abwehrform dieser kulturellen Kolonialisierung sind *neue Erklärungen,* so beispielsweise die «Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung» des Islamrats für Europa von 1981, die das Recht auf Leben, Freiheit, Gleichheit, Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit unter den Vorbehalt der Scharia stellt; oder die Islamische Menschenrechtserklärung der

Organisation der Islamischen Konferenz von Kairo 1990, die den Freiheitsanspruch des Menschen negiert, praktisch ein Verbot des Abfalls vom islamischen Glauben unter Androhung der Todesstrafe enthält und die Ungleichstellung der Frau festschreibt. Dazu kommen klare Zurückweisungen von konkreten Forderungen, zum Beispiel nach Verzicht auf die Auspeitschungsstrafe, die Steinigung bei Ehebruch, nach Lockerung der Härten des Kastenwesens, und zwar paradoxerweise mit dem Hinweis darauf, dass diese Sachverhalte Ausdruck religiöser Vielfalt seien und einem Recht aus der Europäischen Menschenrechtsdeklaration von 1789, nämlich dem – wiederum wissentlich oder unwissentlich als universell interpretierten – Recht auf Religionsfreiheit entsprächen.

Aber auch in Europa wird das Universalitäts- und Partikularitätsprinzip oft *opportunistisch* gehandhabt, so beispielsweise wenn man Rassismus durch die kritiklose Akzeptanz aller Kulturen als gleichwertig zu bekämpfen vorgibt und gleichzeitig die gegenteilige Forderung nach Integration der Menschen in einer neuen, multikulturalisierten Gesellschaft stellt.[4] Angesichts solcher Verwirrungen wäre es hilfreich, wenn man zwischen universalisierbaren Menschen- und Sozialrechten und ihrer kontextspezifischen Begründung unterscheiden würde. Letztere kann aus europäischen, chinesischen, islamischen und anderen Denktraditionen stammen.

3. Gleichheit durch Differenz im Rahmen einer sozialen Gemeinschaft

Einen relativ komplexen Angriff auf universelle Gleichheitsvorstellungen formuliert Michael Walzer in seinem Buch «Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit», bekannt geworden unter dem Begriff des *Kommunitarismus*. Bereits der Titel kündigt programmatisch an, dass es keinen universellen Gerechtigkeitsbegriff geben kann und soll. Es geht um *Sphären der Gerechtigkeit*. Dabei sind weder die Grundbedürfnisse der Menschen noch die Knappheit der Güter Ausgangspunkt für die Frage nach der fairen oder unfairen Verteilung von Ressourcen. Eckpunkte seines Denkens sind unterschiedliche Bereiche von Gütern – d.h. Kapital, Bildung, Arbeit, Technologie, Macht, Ehre, Sinn usw. Jedes Gut folgt eigenen Verteilungsregeln, d.h. lokalen, sozial konstruierten Bedeutungen und Normen. So ist «jede konkrete Beschreibung von distributiver Gerechtigkeit ... nur ein Lokalkolorit»[5].

Allgemeinste, *elementarste Menschenrechte* sollen gemäss Walzer nur in der einfachsten (negativen) Form gelten, und zwar als «das doppelte Recht des Menschen darauf, nicht seines Lebens und nicht seiner Freiheit beraubt zu werden». Diese beiden Rechte begründen nach Walzer allerdings nur die moralischen Urteile, von denen wir uns in Zeiten des Krieges leiten lassen. Ganz anders liege der Fall dort, wo es «um die Zugehörigkeit zu und die Wohlfahrt in einer Gemeinschaft geht». Hier seien Rechte nur von begrenztem Nutzen. «Der Versuch, der Gerechtigkeit oder der Gleichheit dadurch umfassend zum Durchbruch zu verhelfen, dass man die Rechtsansprüche der Menschen ausweitet, sie vergrössert, macht aus dem, was da ausgeweitet und vergrössert werden soll, sehr schnell eine Farce...» Eine Theorie der distributiven Gerechtigkeit ist entsprechend «keine Integrationswissenschaft ..., sondern die Kunst der Differenzierung».[6]

Ächtung von Ungleichheit «hat ihre Quelle ... weniger in einer universalistischen Konzeption von Menschen ... als in einer pluralistischen Konzeption von Gütern»[7]. So ist es nicht die Tatsache, dass es *Reiche und Arme* gibt, die egalitaristische Konzepte auf den Plan ruft, sondern die Tatsache, dass die Reichen die Armen aussaugen, dass sie sie in ihre Armut hineinzwingen und dass sie ihnen Unterwürfigkeit und Demut abverlangen. Geächtet werden muss deshalb nicht die unterschiedliche Güterverteilung, sondern die Nutzung von Dingen zum Zweck der Ausübung von Herrschaft. Die Menschen sind einander dann gleich, wenn es niemanden

gibt, der Mittel in seinem Besitz hält oder kontrolliert, die es ihm erlauben, über andere zu herrschen. «Es ist die Dominanz des Kapitals ausserhalb des Marktes, die den Kapitalismus ungerecht macht.»[8]

Walzer stellt sich nun vor, dass es kleine oder grössere Gemeinschaften von Menschen gibt, welche den sozialen Sinn und die Verteilungsregeln von Gütern gemeinsam festlegen. Je mehr solche Gemeinschaften und Verteilungssphären, desto befriedigender und breiter die Verteilung von ganz unterschiedlichen Sozialgütern – im Unterschied zu universellen Verteilungskriterien. Aber: Den Bürgern kann nicht allüberall garantiert werden, dass sie irgendwann «dran» sind. Walzers Ansicht nach kann ihnen sogar nirgendwo garantiert werden, dass sie mit Sicherheit «an die Reihe kommen». Dennoch bürgt Walzer zufolge die *Autonomie der verschiedenen Verteilungssphären* für eine breitere Verteilung von Sozialgütern als jedes andere, universelle Arrangement.

4. Feldzug der Neuen Rechten gegen den «blinden Egalitarismus»

Bei einem der philosophischen Vertreter der Neuen Rechten, dem Franzosen Alain de Benoist, ist zu lesen: «Ich nenne ... die Haltung rechts, die darin besteht, die Vielgestaltigkeit der Welt und folglich die relativen Ungleichheiten, die ihr notwendiges Ergebnis sind, als ein Gut und die fortschreitende Vereinheitlichung der Welt, die durch den Diskurs der egalitären Ideologie seit 2000 Jahren gepredigt und verwirklicht wird, als ein Übel anzusehen.» Er spricht vom «Hass gegen die falsche universalistische Abstraktion» der Gleichheit[9] und fordert die Erhaltung oder Schaffung von *kulturellem Pluralismus*. Allerdings wird diese kulturelle Differenz unversehens zur biologischen Differenz, wenn es andernorts heisst: «Ein Sohn zieht seinen Vater allen anderen Vätern vor. Warum? Weil es eben sein Vater ist. Das ist alles. Es lässt sich nicht weiter erklären. Aber der Sohn verabscheut deshalb niemanden.»[10]

Ein Überlegenheitsgefühl, aber auch eine Rassenvermischung wird strikte abgelehnt, letztere nicht aus biologischen, sondern aus kulturellen und gemeinschaftlich historischen Gründen, die viel prägender seien als alle biologischen Einflüsse. So soll sich jede (Teil-)Gesellschaft gemäss ihren je eigenen Ressourcen und Möglichkeiten entwickeln, ja das Recht haben, sie selbst zu sein.[11] Unter dem Titel der «Achtung kultureller Differenzen» und «unüberwindbarer kultureller Distanzen» werden auf diese Weise alle innerstaatlichen und internationalen *Abhängigkeiten* und Machtgefälle ökonomischer, politischer wie massenmedialer Natur zwischen Gesellschaften, Regionen und Bevölkerungsgruppen verschweigbar.

Die Erhaltung unrechtmässiger *Privilegien* braucht so nicht einmal mehr «erklärt» und mithin legitimiert zu werden, sondern sie sind quasi-natürliches Produkt unterschiedlicher «Kulturen» und «Lebensformen». Es gibt hier auch nichts von anderen zu lernen, ausser vielleicht eine Form von kultureller Toleranz.

5. Bekenntnisse eines Alt-Achtundsechzigers

Und zum Schluss die Aussage eines Alt-Achtundsechzigers in einer kürzlichen Radiosendung über «Das neue Lebensgefühl»: «Ja, es gab den ökologischen Fundamentalismus ... man wurde Vegetarier, um den Hunger in der Dritten Welt direkt zu bekämpfen... Das Problem ist heute einfach, dass wenn man älter wird, traurig und erschüttert merkt, dass das nicht so viel nützt, wenn man sich Sorgen um die ganze Welt macht, weil ... die Welt sich ja auch nicht so sehr um die Sorgen kümmert, die man sich um sie macht; sondern sie bewegt sich irgendwie selbständig und da muss man sehen, wie es weiter geht ... mit einem selbst.»

*

Ein kurzes Fazit: Während in den *ersten beiden Beispielen* noch um ein sinnvolles Verhältnis zwischen universellen und besonderen menschlichen Bedürfnis-

sen[12], zwischen Unrechtserfahrungen, die Gleichheits- oder Verschiedenheitsvorstellungen begründen sollen, gerungen wird, ist diese Spannung in den nächsten Beispielen aufgehoben. Im *dritten Beispiel* stehen nicht mehr die Rechte von Menschen im Zentrum, sondern die Unterschiedlichkeit von Gütern, deren Logik sich die Menschen unterzuordnen haben. Innerhalb der jeweiligen Gütersphäre und Gemeinschaft kann es Demokratie, sogar Wirtschaftsdemokratie geben. Aber es gibt kein Recht auf Bedürfnisbefriedigung aller Menschen, ja es bleibt unsicher, ob «man je einmal dran ist». Im *vierten Beispiel* erhält der Mensch als Mitglied einer bestimmten kulturellen Sphäre die Möglichkeit, sich gegen die Ansprüche auf Teilnahme und Teilhabe anderer abzuschotten, indem auf die unüberwindliche Distanz zwischen Kulturen hingewiesen wird – eine neue Form von kulturell legitimierter Apartheid, wenn möglich mystisch überhöht als «multikulturelle Gesellschaft».

Wie sich eine solche Abschottungsbewegung psychisch umsetzt, erfahren wir im *letzten Beispiel*. Der neue Gerechtigkeitsbegriff, der hier aufscheint, liesse sich wie folgt formulieren: Gerecht wird die Welt dadurch, dass man die anderen, die anders sind und deshalb nicht dazu gehören, in Ruhe lässt und für seinen kleinen Umkreis oder gar am besten nur für sich selber schaut. Man definiert sich nicht mehr als politischer Bürger oder gar als Sozialbürgerin, als Träger oder Trägerin von Menschen- und Bürger(innen)rechten in einer Gesellschaft, die sich zur Weltgesellschaft entwickelt, sondern höchstens noch von Gemeinschaftsrechten, die nicht durch den politischen Willen von Individuen, sondern durch die Zugehörigkeit zu einer Güter- oder Kultursphäre – je nachdem ohne eigenes Zutun – verbunden sind.

6. Die fehlende Universalität der Menschenrechtsdeklaration von 1789

So muss die Frage neu gestellt werden: Wie ist gesellschaftliche und politische Integration zwischen Ungleichen möglich? Was wiegt mehr: die Gemeinsamkeiten oder die Unterschiede? Schauen wir ganz kurz zurück auf zwei wichtige, diesbezügliche Antworten: Die eine finden wir in der tradierten Menschenrechtsdeklaration von 1789, die andere zwei Jahre später in der «Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin» von Olympe de Gouges aus dem Jahr 1791:

Menschenrechtsdeklaration 1789

Artikel 1
Die Menschen sind und bleiben von Geburt frei und gleich an Rechten. Soziale Unterschiede dürfen nur im gemeinsamen Nutzen begründet sein.

Artikel 4
Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet. So hat die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen nur die Grenzen, die den anderen Gliedern der Gesellschaft den Genuss der gleichen Rechte sichern. Diese Grenzen können allein durch Gesetz festgelegt werden.

Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin 1791

Artikel 1
Die Frau ist frei geboren und bleibt dem Manne gleich in allen Rechten. Die sozialen Unterschiede können nur im allgemeinen Nutzen begründet sein.

Artikel 4
Freiheit und Gerechtigkeit bestehen darin, den anderen zurückzugeben, was ihnen zusteht. So wird die Frau an der Ausübung ihrer natürlichen Rechte nur durch fortdauernde Tyrannei, die der Mann ihr entgegensetzt, gehindert. Diese Schranken müssen durch Gesetze der Natur und Vernunft revidiert werden.

Neben der Freiheits- und Gleichheitsvorstellung finden wir die in der spä-

teren UNO-Menschenrechtsdeklaration von 1948 verlorengegangene Vorstellung, dass *soziale Unterschiede nur im allgemeinen Nutzen* begründet sein können. Dies ist ein Kriterium, das alle anderen Kriterien für die unterschiedliche Teilhabe an gesellschaftlichen Ressourcen ausser Kraft setzt. Interessant ist, dass es bereits in der Konzeption der Menschenrechte Vorstellungen von ungerechter Gleichheit und gerechter Ungleichheit gibt.

Zudem: Die Erklärung der Rechte der Frau wurde deshalb nötig, weil die Deklaration von 1789 keine universelle Erklärung war, sondern den Frauen die durch die Revolution erkämpften Rechte auf Versammlungsfreiheit, Eigentum, freie Meinungsäusserung, Bildung usw. versagte.

Und schliesslich finden wir im Artikel 4 *zwei höchst unterschiedliche Freiheitsvorstellungen* vor: Bei der ersten ist Freiheit gleichbedeutend mit Nicht-Einmischung in die Angelegenheiten anderer, um selber unbehelligt tun und lassen zu können, was einem beliebt. Bei der zweiten Vorstellung ist Freiheit eng mit Gerechtigkeitsvorstellungen, ja mit der Rückgabe dessen, was einem zusteht, was einem allenfalls durch Herrschaft und Tyrannei geraubt wurde, verknüpft. Die eigene Befreiung ist hier kein Abgrenzungsakt gegenüber dem Rest der Welt, sondern hängt eng mit der Befreiung anderer zusammen.

II. Folgerungen für die Konzeption einer neuen Verfassung

Gleichheit wie Verschiedenheit als Grundvorstellungen, die in mögliche Verfassungen und davon ableitbares Recht eingehen, sind nicht «an sich» gut oder schlecht. Die historisch einseitige Betonung des Rechts auf Verschiedenheit durch den Liberalismus und die einseitige Betonung des Rechts auf Gleichheit durch den Sozialismus müssen heute, angesichts des derzeitigen Scheiterns beider Utopien[13], komplexeren Vorstellungen Platz machen.[14] Das heisst, dass man zwischen folgenden Vorstellungen differenzieren müsste:

1. Es gibt eine Tyrannei universell proklamierter Gleichheit

Sie ist Zielscheibe der Kritik von Frauen, von politisch ausgeschlossenen, unterdrückten ethnischen oder religiösen Gruppen, von benachteiligten Regionen oder Nationen. Diese Kritik ist dann berechtigt, wenn in die als universell ausgegebenen Inhalte die besonderen Merkmale und Werte einer bestimmten, mächtigen oder nach Macht strebenden Gruppe eingehen – wie das Beispiel der Menschenrechtsdeklaration von 1789 zeigt – und so die als universell deklarierte Gleichheitsvorstellung für die Verfolgung von besonderen *Gruppeninteressen* missbraucht wird; wenn also Freiheit, Teilnahme und Gerechtigkeit als universell ausgegeben werden, sie aber aufgrund der Partikularität der davon abgeleiteten Normen nur selektiv verwirklicht werden; wenn allen, ohne Rücksicht auf die besonderen Lebensumstände, das gleiche Glück, die gleiche Lebensweise, die gleichen Belohnungen, die gleiche Weltanschauung vorgeschrieben werden.

Die an eine neue Verfassung zu stellenden Fragen wären somit: Wann ist die universalistische Gleichheitsidee geschlechts-, farben-, klassen- oder kulturblind? Welchen Gruppen gelingt es, unter dem Deckmantel des Universalinteresses *Partikularinteressen* einzubringen und zu legitimieren? Sind die Frauen, die Ausgebeuteten der ehemaligen Kolonialländer und ihr Anspruch auf Solidarität und Gerechtigkeit diesmal wirklich mitgemeint? Worin muss es – in Anknüpfung an die liberalen Freiheitsrechte – ein Recht geben, sich unterscheiden zu dürfen? Wie kommt es, dass von der Europäischen Union die universelle Freiheit des Kapitals, des Waren-, Dienstleistungs- und Güterverkehrs, aber nicht die Freiheit der Niederlassung der Menschen garantiert wird?

2. Es gibt eine nicht beherrschte oder faire Gleichheit

Von nicht beherrschter oder fairer Gleichheit lässt sich sprechen, wenn sich

die Gleichheitsvorstellung auf die allen Menschen *gemeinsamen Bedürfnisse* bezieht; wenn soziale Güter nach Regeln verteilt werden, welche die Bedürfnisbefriedigung aller Menschen gewährleisten, wobei zwischen Bedürfnis und Wunsch unterschieden werden soll: Bedürfnisse müssen unabhängig von politischen Positionen befriedigt werden; Wünsche sollten dann befriedigt werden, wenn sie zum sozialen Nutzen, im Unterschied zur sozialen, ökologischen, psychischen oder kulturellen Zerstörung, beitragen; wenn Freiheit, Teilnahme und Gerechtigkeit nicht auseinandergerissen werden, sondern immer wieder neu zu definierende Werte bleiben, die für alle Menschen gelten.

Die von einer Verfassung zu beantwortenden Fragen wären: Wie lässt sich horizontale Vielfalt von machtmässig hergestellter, vertikaler Ungleichheit unterscheiden? Wer hat die Macht, tyrannische in unbeherrschte Gleichheit umzuwandeln? Gibt es ein universelles Recht auf individuelle «pursuit of happiness», und wann ist dieses Glücksstreben allenfalls nach oben und das Unglück nach unten zu begrenzen? Wann gibt es eine Verpflichtung zur Sorge für die andern? Gehören in eine Verfassung auch Sozialrechte und -pflichten als Antwort auf Unrechtserfahrungen? Gibt es im besondern ein weltweites Recht auf Bildung, Arbeit und ein existenzsicherndes Einkommen? Welche Funktion hätte ein europäischer Staatenbund/Bundesstaat in diesem Zusammenhang?

3. Es gibt eine Tyrannei der Ungleichheit oder beherrschte Verschiedenheit

Nicht jede Vielgestaltigkeit der Welt ist Ausdruck ihrer unerschöpflichen, menschlichen Kreativitätsressourcen; nicht jede individualisierte Lebensform ist frei gewählt! Pluralismus, psychische, soziale wie kulturelle Unterschiede können auch durch Ressourcenungleichheit, Ausbeutung, Herrschaft, Kolonisierung und strukturelle Gewalt entstanden sein und weiter festgeschrieben werden. Meist werden in diesem Fall *Ressourcen nach zugeschriebenen Kriterien,* wie familiäre Herkunft, göttliche Vorsehung, Geschlecht, Rasse/Ethnie, Kaste, Alter, verteilt.

Die von einer Verfassung zu beantwortenden Fragen wären somit: Wie lassen sich machtmässig hergestellte Ungleichheit und kontextbezogene oder psychische Diversität unterscheiden? Werden unter der Flagge der Erhaltung von – z.B. kultureller – Vielfalt die grossen, dem beherrschten Pluralismus zugrunde liegenden *Machtunterschiede* festgeschrieben? Soll es bestimmte *Sonder- oder Kollektivrechte* für die Mitglieder benachteiligter sozialer Kategorien, für benachteiligte Regionen oder Nationen geben? Wann sind solche Sonderrechte eine Festschreibung der unter- oder überlegenen sozialen oder kulturellen Position? Wann sind sie eine Wiedergutmachung in bezug auf das, was einem zusteht, aber vorenthalten oder geraubt wurde? Wie ist das Recht auf gerechte Verteilung von Gütern unter Berücksichtigung der ungerechten Unterschiede einzufordern? Wie kommt es, dass von der Europäischen Union erst bei den Sozialrechten staatlicher Pluralismus zugelassen wurde?

4. Es gibt gerechte Ungleichheit oder herrschaftsfreie Verschiedenheit

Hier ist die Vielgestaltigkeit der Welt Ausdruck und Produkt der Vielfalt sowohl psychischer Ausdrucksformen, individueller wie kollektivierter Bilder und Präferenzen als auch soziokulturell bedingter, privater und öffentlicher *Lebensstile.* Sie ist aber auch Produkt unterschiedlicher menschlicher *Leistungen* und damit verbundener gesellschaftlicher Anerkennung. Gerechte Ungleichheit haben wir entsprechend dann, wenn sich die Verschiedenheitsvorstellung auf besondere Leistungen von Individuen und kooperierenden Menschen bezieht, die einen *sozialen Nutzen* hervorbringen und die entsprechend gesellschaftlich belohnt werden; wenn bei der Verteilung von Ressourcen auf die *Besonderheit der Lebenssituation* (des sozialen und kulturellen Kontextes, aber auch auf

geschlechtsspezifische und sozioökonomische Unterschiede) Rücksicht genommen wird; wenn diese Diversität öffentlich anerkannt und geschützt wird.

Und die Fragen an eine Verfassung wären: Wer hat die Macht, ungerechte in gerechte Ungleichheit umzuwandeln? Wie wird Vielfalt im biologischen, psychischen, sozialen und kulturellen Bereich geschützt und gefördert? Wie ist das Recht auf ungleiche Belohnung einzufordern? Sind auch Belohnungen für besondere Leistungen für das Gemeinwohl vorzusehen und welche?

Zusammenfassung

Die Anerkennung von biologischen, psychischen, sozialen wie kulturellen Unterschieden zu fordern, wenn diese Unterschiede Bedingungen oder/und Folgen von menschenbehindernden oder gar -verachtenden Machtgefällen sind, zementiert *illegitime Machtdifferenzen,* anstatt sie zu begrenzen. Die heutigen Differenzdiskurse in der Frauenbewegung, zwischen Ethnien, Reich und Arm, Nord und Süd, Europa und den aufstrebenden Nationen der sog. Dritten Welt haben umgekehrt dann ihren Sinn, wenn sie die *Tyrannei der falschen Gleichheit,* den doktrinären Macht- und Integrationsanspruch universalistischer Positionen, aber auch die Tyrannei der pseudo-toleranten, falschen Differenzbildung offenlegen sowie die Frage zu beantworten versuchen, wie diese illegitimen Herrschaftsansprüche, zum Beispiel über eine Verfassung, eingedämmt werden können. Sie sind dann gefährlich, wenn die Unterschiede zwischen Menschen den Vorrang über der Idee der Gleichheit haben und wenn diese Ungleichheit ethisch überhöht wird und deshalb wertvoller sein soll als Gleichheit; und schliesslich wenn der Differenzdiskurs für den Aufbau wie den Erhalt von Macht, Herrschaft, struktureller und direkter Gewalt missbraucht wird.

Und vor dieser Gefahr sind – wie die Geschichte lehrt – weder die Inhaber noch die Kritiker von Macht gefeit. Dies ist einer der zentralen Beweggründe, um nicht nur einen Diskurs über eine mögliche europäische Verfassung zu fördern, sondern auch um an einem Verfassungsvorschlag zu arbeiten, der die *Rechte und Pflichten* von Individuen, politisch und sozial aktiven Bürgerinnen und Bürger sowie von sozial und kulturell benachteiligten Minderheiten (Kollektiven) – also Individual-, Bürger/innen-, Sozial- und Kollektivrechte – festhält und zugleich revidierbar macht. Im Maastrichter Vertrag wurde wohl eine EU-Bürgerschaft eingeführt, aber die Grund- und Menschenrechte wurden nicht niedergelegt. Hingegen waren schon viele am Werk, um die Freiheitsrechte des Kapitals und Güterverkehrs zu sichern. Worauf warten wir also noch, um uns in diesen Prozess einzuschalten und darnach zu fragen, was den Menschen in Europa und ihrer (Um-)Welt zusteht?

1 Seyla Benhabib, Judith Butler et al., Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1994, S. 27.
2 Claudia Pinl (1995), Vom kleinen zum grossen Unterschied. «Geschlechterdifferenz» und konservative Wende im Feminismus, Frankfurt a.M. 1995, S. 21. Als Beleg hierzu Günter Dux, Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter. Über den Ursprung der Ungleichheit zwischen Frau und Mann, Frankfurt a.M. 1992.
3 Hans Magnus Enzensberger, Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt a.M 1993.
4 Vgl. Pierre-André Taguieff, Les fins de l'antiracisme, Paris 1995.
5 Michael Walzer, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt/New York 1994/1983, S. 443.
6 A.a.O., S. 21f.
7 A.a.O., S. 21.
8 A.a.O., S. 444.
9 Alain de Benoist, Kulturrevolution von rechts, Krefeld 1985, S. 19.
10 A.a.O., S. 60f.
11 Vgl. a.a.O., S. 53–68.
12 Zur Diskussion von Bedürfnissen vgl. Werner Obrecht, Umrisse einer biopsychosozialen Theorie menschlicher Bedürfnisse, Typoskript, Schule für Soziale Arbeit Zürich, 1994.
13 Vgl. Robert Heilbroner, Kapitalismus im 21. Jahrhundert, München 1994.
14 Vgl. Silvia Staub-Bernasconi, Systemtheorie, soziale Probleme, Soziale Arbeit, lokal, national, international. Oder: vom Ende der Bescheidenheit, Bern 1995.